Zeitschrift

für

Rechtsphilosophie

in Lehre und Praxis

Unter Mitwirkung von

Bruno Bauch, Wilhelm Ed. Biermann, Karl Diehl, August Finger, Otto Gerlach, Heinrich Gerland, Eugen Huber, Moritz Liepmann, Edgar Loening, Paul Natorp

herausgegeben von

Felix Holldack, Rudolf Joerges
und
Rudolf Stammler

Zweiter Band

Leipzig 1919
Verlag von Felix Meiner

I. Abhandlungen.

Rousseaus Sozialphilosophie.

(Nach einem Vortrag.)

Von

Paul Natorp.

Wer nicht blind durch das heutige Leben dahingehen, wer etwas verstehen möchte von dem, was da um uns und in uns selber vorgeht, der wird sich nicht dagegen verschließen können, daß fast in allen Richtungen des Kulturlebens Fragen von fast erdrückender Wucht sich erheben; Fragen, die nicht gegen diese oder jene Einzelgestaltung dieses Kulturlebens allein sich richten, sondern dessen tiefste, letzte Wurzeln betreffen. So in der Wissenschaft, mehr noch im eigentlichen, aktiven Leben — Fragen besonders des Gemeinlebens. Es sind die letzteren, die sozialen Fragen im weitesten Sinne, die unter allen fast als die schwersten, drängendsten, weil auf alle andern einflußreichsten dem tiefer Blickenden sich darstellen.

Wer nun von der Grundüberzeugung durchdrungen ist, daß die Beantwortung solcher Fragen, wenn auch nicht allein Sache der Wissenschaft ist, doch sie zuerst angeht und ihre Hilfe anruft, der wird, je radikaler die Fragen durch die Lage der Zeit gestellt werden, um so radikalere wissenschaftliche Lösungen erwarten und fordern. Für Sonderfragen sind Sonderwissenschaften da; Grundfragen fordern die Grundwissenschaft: Philosophie auf, Rede zu stehen, — bei Strafe ihrer Entsetzung.

So versteht es sich aus der Zeitlage, daß in der heutigen Philosophie und Wissenschaft die Philosophie des sozialen Lebens,

die Sozialphilosophie, wie wir sie abkürzend nennen, zu neuer Bedeutung gelangt ist. Doch scheint sie es zu sicherer Begründung, zur vollen Klarheit und Einigkeit über ihr Problem und ihre Methode bis dahin nicht gebracht zu haben. In diesem Stadium des Suchens nach den rechten Anfängen sieht sie sich auf geschichtliche Orientierung besonders hingewiesen. Unter ihren geschichtlichen Vorläufern aber sind wenige, die die Aufmerksamkeit in gleichem Grade auf sich ziehen, wie der, von dem hier geredet werden soll: Rousseau. An diesem Manne und seiner Lehre hängt aber nicht bloß ein wissenschaftliches, sondern, wenn an irgend einem, auch ein allgemeineres, menschliches Interesse. Ist er allerdings nicht mehr, wie in seinem Zeitalter, ein Autor, den nicht gelesen zu haben jeder sich schämen würde, so weiß man doch, daß er einmal ein solcher war; man weiß, daß er in tiefsten Beziehungen steht zu dem wahrlich auch heute noch interessierenden Ereignis der französischen Revolution und zu allem, was an sozialen Wandlungen von da ausgegangen ist; daß er aber auch davon ganz abgesehen in aller Welt, nicht zum wenigsten bei uns Deutschen gezündet, daß er Männer wie Kant, Herder, Schiller, Pestalozzi aufs tiefste ergriffen, zu dem Werden aller dieser und unserer ganzen damaligen Kultur Großes beigetragen hat; daß er über dies alles und in diesem allen ein Mensch war, der einer für die scheuesten Geheimnisse des Individuallebens außerordentlicher oder nur außergewöhnlicher Menschen fast bis zum Übermaß interessierten Zeit wie der unsern wahrlich wohl etwas zu sagen hat.

Von allen diesen reichen und wichtigen Interessen aber soll nur jenes eine uns hier beschäftigen, das zu Anfang angedeutet wurde. Übrigens wird in Rousseau dem Sozialphilosophen ganz von selbst auch von dem Menschen etwas zum Vorschein kommen; denn, wenn irgendeiner, so läßt er sich nicht in Stücke teilen, sondern es wird aus jeder noch so einseitigen Ansicht, die wir von ihm wie im Porträt festzuhalten suchen, der ganze Mensch herausschauen.

Doch scheint es, daß man diesen Menschen noch immer nur sehr ungenau kennt. Wie er in verbreiteter Vorstellung lebt — ein weltabgekehrter Träumer und Empfindler, ein ganz

Zuchtloser wohl gar, der dabei sich herausnahm Erziehung zu predigen; ein dem sozialen Leben Entfremdeter, ganz und gar nicht in es Hineinpassender, der es gleichwohl wagte über das soziale Leben zu philosophieren, das heißt zu phantasieren, und so allerdings begreiflich zu der seltsamen Philosophie gelangen konnte, daß das ganze soziale Leben nichts als eine einzige große Verirrung sei, von der man, wenn es nur sein könnte, lieber heute als morgen zurückkommen sollte zu einem geträumten paradiesischen Urzustand — so wird er sich uns nicht darstellen; so nicht und überhaupt nicht irgend, wie man ihn in gangbaren Darstellungen gezeichnet gefunden haben mag. Man wird also gut tun, jede irgendwoher mitgebrachte Vorstellung von ihm vorerst beiseite zu setzen und sein Bild sich wie neu entstehen zu lassen aus den Zügen, die hier getreu nach seinen Schriften und nach nichts anderem nachgezeichnet werden sollen.

Dem sozialen Leben, wie es zunächst in Frankreich, in Paris ihm entgegentrat — Paris aber war damals tonangebend für Europa — diesem sozialen Leben allerdings tritt Rousseau mit vernichtender Kritik entgegen. Er sah zu deutlich, daß dies soziale Leben für den Untergang reif war, und er zögerte nicht, ein erbarmungsloser Arzt, ihm die hippokratischen Züge im Spiegel vorzuhalten.

Einfach so hat man seine viel mißverstandene Erstlingsabhandlung Über den Ursprung der Ungleichheit zu verstehen. Alles andere darin, der ganze seltsame Mythus: wie die Menschen dereinst aus einem glücklichen Naturstand in den gesellschaftlichen Stand übertraten, um, statt der erhofften Vorteile der gesellschaftlichen Vereinigung, weit größere Übel zu ernten: das Urübel der Verewigung ja unabsehlichen Steigerung der Ungleichheit, die außer allem Vergleich größer und zerstörender im gesellschaftlichen Zustand ist, als alle natürliche Ungleichheit der Kräfte und Fähigkeiten ohne ihn je sein konnte; die zwischen Mensch und Mensch ungleich tiefere Klüfte reißt, die dem natürlichen, unvermeidlichen Kriege aller gegen alle um den Platz an der Sonne nur schneidendere Formen gibt, die diesen Krieg gerade durch die gewaltsame äußere Zusammenschweißung der Kriegführenden in dem trüglichen

Gottesfrieden der Gesellschaft nur um so unerträglicher macht, so wie ein innerer Zwist in der Familie mehr an der Seele frißt als irgend ein Kampf mit dem offenen, unverdeckten äußeren Gegner — das alles sollte man bloß als Einkleidung verstehen. Man muß wissen, daß Rousseau ein eifriger Leser, Bewunderer, Nachahmer Platos ist: so wenig dessen mythische Darstellungen nach dem Wortsinn genommen sein wollen, so wenig die Rousseaus. Ernst dagegen, bitterer Ernst ist es ihm mit der Nutzanwendung auf sein Zeitalter, die deutlich fortwährend durchblickt, einige Male auch schroff und herausfordernd sich ausspricht: diesem sozialen Leben seines Zeitalters ist mit dem allen das Urteil gesprochen; es litt bis zum Unerträglichen an allen Schäden des sozialen Lebens, die seine möglichen Vorteile ganz zu ersticken drohten. So war dies soziale Leben allerdings ärger, als ein Leben außerhalb sozialer Ordnungen je hätte sein können. Daß man aber deshalb das soziale Leben überhaupt auflösen, mindestens als Einzelner sich ihm nach Möglichkeit entziehen, in die Wälder fliehen und als Naturmensch leben sollte — das heißt aber als Tier, denn daß der Mensch alles, was ihn als Menschen unterscheidet, dem sozialen Leben verdankt, hat Rousseau keinen Augenblick verkannt —, das wäre eine Konsequenz, in die zwar mehr als ein Kritiker ihn hat hineindrängen wollen, die aber in seinen Prämissen durchaus nicht liegt, die er als eine Albernheit zurückzuweisen alles Recht hatte. Vor allem, er hatte doch klar gesagt: der einmal getane Schritt zum sozialen Leben kann nicht zurückgetan werden, er ist unwiderruflich. Die Paradiesespforte ist geschlossen, es gibt kein Zurück; also nur ein Vorwärts, oder — Verzweiflung. Mit dem Eintritt ins soziale Leben ist dem Menschen eine neue, eine ungeheure Aufgabe gestellt; an ihr kann er scheitern, er hat nach allem Anschein bisher vergebens mit ihr gerungen; aber abweisen kann er sie nicht mehr, ihm bleibt nur die Wahl, sie zu lösen, oder — unterzugehen.

Vielleicht nur, um die Wucht dieser Alternative dem Leser recht empfindbar zu machen, gibt er sich den Anschein, als halte er den Untergang für kaum mehr abwendlich. Seine Melancholie schwelgt gern in den trüberen Vorstellungen; so auch hier. Man kann nicht leicht in schwärzeren Farben malen.

Realistisch mag man die Zeichnung nicht nennen, wiewohl kein Zug erdichtet, jedes Einzelne der harten Wirklichkeit entnommen ist. Aber es mögen wohl Züge weggelassen sein, die das Gesamtbild gemildert hätten. Diese Zeichnung will eben nicht bloß darstellen, sie will predigen, sie will schrecken, und durch den Schrecken aufrütteln. Nun, sie hat diese aufrüttelnde Wirkung in vollem Maße in ihrer Zeit geübt. Nur vermißt man das letzte Wort, das befreiende, das erlösende. Man wartet mit Spannung auf die Stimme des Mutes, der Entschließung des Willens: da wir einmal nicht zurück können, und vollends nicht da bleiben, wo wir sind — also vorwärts! Diese Stimme ertönt nicht — in dieser Schrift nicht; darin zuletzt liegt das Unbefriedigende und selbst Irreführende auch für den, der sonst zu ihrem Verständnis wohl vorbereitet ist. Rousseau hat das selbst später empfunden und hat viele Worte nötig gehabt, die sofort auftretenden, freilich lächerlichen Mißverständnisse nachträglich zu zerstreuen. Aber man verschuldet es fast immer selbst, wenn man so allgemein mißverstanden wird; wenn nicht durch das, was man sagt, dann durch das, was man ungesagt ließ.

Hinterher ist es nicht schwer zu sagen, was er hätte hinzusetzen müssen. Nämlich: es muß nicht sein, daß das soziale Leben die Wendung nimmt, die jetzt freilich vorliegt; es muß nicht zu dem Extrem von Ungleichheit kommen, daß (wie der schrille Schlußsatz der Abhandlung sagt) ein Kind einem Greis gebietet, ein Schwachsinniger einen Weisen leitet, und eine Handvoll Leute im Überfluß erstickt, während die hungernde Masse am Notwendigen Mangel leidet. Das ist nicht unvermeidliche Folge sozialen Lebens überhaupt, sondern Folge von Mißbildungen, denen das soziale Leben freilich allzeit ausgesetzt ist, gegen die es aber Heilmittel, oder besser, vorbeugende Mittel gibt. Mit einem Wort, die Aufgabe des sozialen Lebens ist schwer, unermeßlich schwer, es ist ein Wagnis, so gefährlich wie — das Leben überhaupt; aber der ganzen Manneskraft der Einsicht und des Wollens kann es, muß es gelingen. Dies Eine sagt Rousseau nicht, hier nicht. Aber seinem Sinn entspräche es gewiß, denn er war nicht nur so töricht nicht, zu vermeinen, daß man die Geschichte wieder rückgängig machen, daß die in alle Schwere des Lebenskampfes einmal eingetretene Mensch-

heit in die verlorene Unschuld ihres Kindesdaseins wieder zurücktauchen könne, sondern auch so unmännlich nicht, ihr solches etwa anzusinnen. Nur eins war ihm nicht gegeben: sich auszusöhnen mit dem Verkehrten, weil es nun ist; sich „den Dingen zu unterwerfen", s'assujetir aux choses.

Welcher Weg also blieb übrig, wollte er nicht sich „den Dingen unterwerfen", und auch nicht (was im Grunde auf dasselbe hinaus kommt) bloß trüber Verzweiflung sich und die Menschheit überlassen? Welcher Weg bliebe uns — wenn wir etwa unglücklicherweise heute in nicht viel anderer Lage uns fänden? — Einen Weg gibt es, nur einen vorerst: den Weg wissenschaftlicher, und, aus dem zu Anfang berührten Grunde, fundamental-wissenschaftlicher, das heißt philosophischer Besinnung. Rousseau ist diesen Weg gegangen.

Aber wieso ist das ein Weg? Hat Philosophie, hat die Philosophie des sozialen Lebens überhaupt einen sicheren Weg — eine Methode, wie man sich gelehrt ausdrückt — aufzuweisen?

Ja, seit dem, der die Philosophie erdacht hat: Plato. Daher war es, man darf wohl nicht sagen, ein glücklicher Zufall bloß, sondern innere Notwendigkeit, daß Rousseau gerade an ihm sich orientiert, und gerade seine Methode des Philosophierens mit Verständnis sich zu eigen macht.

Es ist die Methode radikaler Abstraktion. Nur dank dem Radikalismus ihrer Methode schlägt Rousseaus Sozialphilosophie, wie die Platos, radikale Wege auch in der Sache ein. Nach keinem Faktum scheint sie zu fragen, so schmerzlich bekannt ihm das Faktum des sozialen Lebens auch immer ist. Aber er hat gelernt auf Begriffe, auf Grundbegriffe die Frage zu richten, ihnen nachzugehen, nicht immer in pünktlich genauen Gedankenlinien, aber doch mit einem erstaunlichen Gefühl für das Wurzelhafte, für das Bestandhafte, für die ehernen Felsen in diesem Meer, in dem alles in flutender Bewegung scheint, dem Meer der Begriffe.

Den sachlichen Radikalismus seiner Lehre empfindet jeder; doch haben bisher nur wenige klar gesehen, worin denn sein letzter Kern eigentlich liegt. Daß die Revolution ihre Schlagworte: Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, Menschenrecht, Volkssuveränität, Nation, Nationalerziehung, samt und sonders von

ihm hatte, bedeutet im Grunde nicht viel. Er selbst hoffte und erwartete nichts von der Revolution, die er ein Vierteljahrhundert, ehe sie eintraf, vorausgesagt hat. Er hat in keiner Weise mit Willen auf sie hingearbeitet. Er hielt die Großstaaten Europas für so in der Wurzel verfault, daß er an ihre Erneuerung fast nicht zu denken wagte. Den Polen, den Korsen traute er noch etwas zu, weil sie gerade in seiner Zeit leuchtende Beispiele echter, heißer, opferfreudiger Vaterlandsliebe gegeben hatten; nicht den Franzosen, weder ihren Königen noch ihren Philosophen; ein Volk aber — gab's da nicht. Allgemein hielt er ein gesundes Staatswesen für eine Pflanze, die nur unter seltenen Umständen, unter günstigem Klima gedeiht, und auch dann in ihrem Bestehen bedroht ist ohne Aufhören. Hatte ein Sparta, ein Rom fallen können, was war von Frankreich, von diesem Frankreich zu hoffen!

War, der so rechnete, ein Utopist? War der blind gegen die Schwäche der Menschheit, traute der zu arglos auf ihre natürliche Güte, um auf so imaginärem Grunde sich ein bequemes Schloß in Wolkenkuckucksheim zu zimmern, in dem dann freilich niemand wohnen konnte als die leichtbeschwingte Phantasie eines weltüberfliegenden Ideenhaschers? Wunderlich, daß man solches hat glauben können von dem Manne, der an der Menschheit, wie sie ist und absehbarer Weise werden kann, nur gerade nicht ganz verzweifelte.

Ein Utopist kennt nicht, wägt nicht die realen Faktoren des Menschendaseins. Rousseau hatte sie gewogen, aber — zu leicht befunden.

Von der verblendeten Voraussetzung der Gleichheit der Menschen soll er ausgegangen sein. Im vollen Gegenteil: er übertreibt eher die soziale Ungleichheit, behauptet übrigens auch nicht eine natürliche Gleichheit, sondern nur, daß die natürliche Ungleichheit nicht entfernt heranreiche an die durch den sozialen Zustand erst geschaffene; was schwerlich unrichtig ist. Aber er erklärt die letztere für nicht recht; besser: für nicht haltbar auf die Dauer: weil sie den sozialen Verein schließlich sprengen muß, so sicher wie jedes System, in dem die zentrifugalen Kräfte die zentripetalen überwiegen, aus mechanischer Notwendigkeit aus den Fugen geht.

Aber, wenn Rousseau kein Utopist war, so war er noch viel weniger ein Realist gemeinen Schlages, der anrät, sich „den Dingen zu unterwerfen". Er war nicht ein Liberaler des laisser faire, laisser aller, wie einige geglaubt haben, weil er ja den Staat aus einem „Vertrag" unter Individuen erst hervorgehen lasse; wie falsch das ist, werden wir noch sehen. Da werden immerhin die seinem Radikalismus etwas besser gerecht, die, in der gleichen falschen Voraussetzung zwar, daß Rousseau Individualist gewesen sei, ihn wenigstens zum konsequenten Individualisten, das heißt zum Anarchisten machen wollen. Aber jene gemeinsame Voraussetzung seines Individualismus ist wiederum so offenbar falsch, daß eher noch die der Wahrheit einen Schritt näher kommen möchten, die nun wieder im äußersten Gegensatz dazu die Vertretung einer Staatsomnipotenz, wie nur je Hobbes sie sich ausgesonnen, bei ihm haben finden wollen. Was war denn seine wunderliche Lehre, daß sie solchen, in beinah unglaublicher Weise sich gegenseitig totschlagenden Mißverständnissen ausgesetzt sein konnte? Es muß wohl diese Lehre von einer Art gewesen sein, für die den meisten Lesern das Organ mangelt. Es war — radikale Theorie.

Und was war das ungeheure Wagnis dieses Radikalismus? Er wagte etwas in der Tat Unerhörtes. Er wagte, den Begriff des Rechts, des Staates beim Wort zu nehmen. Er wagte, an die Möglichkeit von so etwas wie — Vaterland zu glauben.

„Sonderbarer Schwärmer!" hätte nicht bloß ein Philipp ausgerufen. Seine Franzosen freilich gaben ihm das Recht zu solch abstrusem Glauben nicht. Da gab es kein Recht, keinen Staat, kein Vaterland. Nirgends in der ihm vorliegenden Wirklichkeit. Aber wenigstens in seinen geliebten Alten, in seinem Plutarch, da fand er die klaren, unwidersprechlichen Berichte: Wahr und wahrhaftig, es hat einmal so etwas gegeben! Es ist also doch menschenmöglich, ein Vaterland zu haben und, was damit eins ist, es zu lieben! Es hat den Staat, es hat das Recht einmal gegeben, Menschen haben für ihren Staat nicht nur geblutet, sind nicht nur für ihn gestorben, sondern, was weit mehr ist, haben für ihn gelebt; sind für ihn nicht bloß tapfer gewesen, sondern selbstlos aufopfernd und weise und getreu. Das ist der schmale, äußerst schmale Wirklichkeitsgrund, auf den seine

Theorie zu bauen sich erkühnt, indem sie den seit Plato kaum mehr gewagten Satz wiederum aufstellt: Recht und Staat, Volk und Vaterland, Nation, nationale Erziehung, alle diese Dinge sind, sind Realitäten, in Gedanken klar erschaut, und wenn alle Erfahrungswirklichkeit dagegen schreit; Wirklichkeiten der Idee, die in Erfahrungswirklichkeit zu übersetzen freilich schwer, unermeßlich schwer, aber nicht innerlich unmöglich ist.

Befremdet uns solche Behauptung? Wollen wir ihr etwa entgegenhalten: Recht, Staat, Vaterland, Nation, das sind doch Wirklichkeiten, in breitester Empirie in der Gegenwart und in aller Vergangenheit, von der die Geschichte Kunde gibt, vorliegend?

Aber man versteht schon, daß Rousseau von diesen Dingen schärfere, enger bestimmte Begriffe haben wird, wenn er eben nicht die „Staaten", wie sie gemeinhin sind und gewesen sind, sondern von diesen nur verschwindend wenige, und die nur in ihren besten Momenten, als echte Staaten anerkennt, in allen andern nur degenerierte, nur karikierte Staaten sieht.

Sollte es so sein — und wir werden sogleich sehen, daß es so ist —, dann möchte es wohl ein eitler Wortstreit, ja eine Stilfrage sein, ob wir ihm das Recht zugestehen wollen zu erklären: das was sich gemeinhin Staaten nennt, sind keine, oder nur: sie erfüllen nicht die reine Idee des Staats.

Ein schlichter Vergleich mag es verdeutlichen. Denken wir uns, daß ein medizinischer Autor sich zur Aufgabe stellt, die Gesundheit des menschlichen Körpers zu definieren. Er erkläre sie etwa als die Harmonie aller Lebensfunktionen, und entwickle im einzelnen, rein theoretisch, was zu solcher Harmonie die Bedingungen wären — um dann in aller Gelassenheit die Folgerung zu ziehen: es gibt entweder keinen gesunden Menschen, oder er existiert jedenfalls äußerst selten; auch der Gesundeste ist es ganz nur in seinen besten Momenten. Sonst würde er zum Beispiel nicht sterben. Würden wir sagen, daß der Mann damit etwas Absurdes behaupte? Oder etwas Wertloses, praktisch nicht Anwendbares? Lehrt er nicht vielmehr etwas, das zu wissen unbedingt nötig ist für den, der für Gesundheit arbeiten möchte; arbeiten natürlich nicht an denen, die gesund sind, sondern die es nicht sind — und das sind ja nicht weniger als alle?

Sollte vielleicht Rousseau ganz in entsprechendem Sinne das reine Bild des gesunden sozialen Körpers haben aufstellen wollen, als Richtmaß für soziale Arbeit — Arbeit natürlich nicht an dem gesunden sozialen Körper (den es nicht gibt), sondern an denen, die es nicht sind? Nur, als Theoretiker, hatte er nicht die Aufgabe, auch zu sagen, welchen Gebrauch man von seiner Theorie zu machen habe; das ging den Praktiker an, der würde die Konsequenzen schon zu ziehen wissen; er als Theoretiker hatte das Recht, sich seine Aufgabe genau so abzugrenzen, und er verbleibt streng im Kreise dieser seiner Aufgabe.

Sollte er also nur den Fehler gemacht haben, dem gerade geniale Schriftsteller fast regelmäßig verfallen: daß sie ihren Lesern ein selbständiges Mitgehen zutrauen und fürchten sie zu beleidigen, wenn sie alles sagen, wenn sie zu den ausgesprochenen Prämissen auch noch die dann auf der Hand liegenden Konsequenzen, zu den ausgesprochenen Konsequenzen die dann selbstverständlichen Prämissen aussprechen? Ich bekenne, daß ich Rousseau für einen solchen Schriftsteller halte. Trotzdem würde ich vielleicht nicht wagen, dem Contrat social solche Deutung zu geben, wenn nicht noch andere Schriften vorlägen — besonders die Considérations sur le gouvernement de Pologne — wo Rousseau wirklich dieser Auffassung gemäß vorgeht: da spielt er einmal selbst den praktischen Arzt, er wagt es dem bestimmten Patienten — da er ihn gerufen — ärztlichen Rat zu geben; freilich nicht nach erschöpfender Diagnose, denn der Fall selbst war ihm nicht allzu wichtig, er hatte für ihn nur die Bedeutung des Exempels; daß der Patient seinen Rat etwa gar befolgen werde, war nicht anzunehmen; er starb bekanntlich bald nachher. Dazu war auch sein Rat gar nicht angetan, denn da lautet es immer: Wenn — zu den und den günstigen Umständen, die in der Tat vorlagen — noch die und die und wieder die weiteren Vorbedingungen erfüllt wären (die aber offenbar nicht erfüllt waren noch erfüllt werden konnten), dann könntet ihr es etwa noch zu einem gesunden Staatsleben bringen; wenn nicht, dann eben nicht. Immerhin, die Tatsache, daß doch Rousseau in diesem einen Fall (und übrigens noch in dem nachgelassenen Entwurf einer Verfassung für Korsika)

eine praktische Anwendung seiner Theorie ins Auge gefaßt hat, läßt vermuten, daß er, der sonst wahrlich nicht der Mann der grauen Theorie war, der vom grünen Baum des Lebens gewiß gerne die goldenen Früchte heruntergeholt hätte, von Anfang an gewollt habe, daß man aus seiner Theorie auch die praktischen Konsequenzen im gegebenen Falle ziehen dürfe und solle.

Was denn endlich ist diese Theorie? Ihr Grundgedanke ist äußerst einfach. Der Sinn des sozialen Vereins ist — eben der Verein; mit etwas mehr Worten gesagt: dies, daß Einer für Alle, Alle für Einen stehen. Nur eine vollkommene Willenseinheit begründet echtes Leben eines sozialen Körpers; so wie ein körperlicher Organismus sein Leben als Organismus nur hat in der vollkommenen wechselseitigen Unterstützung aller seiner Funktionen; indem auch in ihm gleichsam Alle für Einen, Einer für Alle stehen.

Ist dies aber der Sinn des sozialen Vereins (und wer wollte es bestreiten?), so folgt nur zu sicher, daß es einen sozialen Verein, der diesen Begriff wirklich und ganz erfüllte, nicht gibt noch je gegeben hat, es sei denn in den höchsten Momenten des Lebens ganz weniger Staaten, denen man es nachsagen darf, daß sie einen ehrlichen Anlauf wenigstens zu jenem hohen Ziel genommen haben, und denen dabei nicht alsbald der Atem ausgegangen ist; wie es etwa von Sparta und Rom in ihren besten Tagen, die Berichte der Alten als zuverlässig vorausgesetzt, geglaubt werden mag.

Der Autor, der von allen mir bekannten am reinsten diese einfache Grundmeinung Rousseaus erkannt hat, und dem ich für die genaue Durchführung dieser Auffassung besonders dankbar bin[1]), scheint mir nur ein etwas übertriebenes Gewicht auf jene Unterscheidung zu legen, von der ich schon sagte, daß sie mir fast nur eine Stilfrage zu sein scheint: nämlich Rousseau erkläre nicht einen sozialen Verein, der die Idee eines solchen nicht rein erfüllt, für einen schlechten, sondern für gar keinen. Gewiß, Rousseau bedient sich dieser schroffen Ausdrucksweise. Aber das ist nur die bekannte Intransigenz der reinen Theorie, deren Begriffe kein Mehr und Weniger kennen dürfen. So

---

[1]) F. Haymann, Rousseaus Sozialphilosophie. Leipzig 1898.

darf der Mathematiker nicht Linien kennen, die mehr oder weniger gerade, Kreise, die mehr oder weniger rund sind, sondern eine Figur ist eine Gerade, ein Kreis, oder ist es nicht. So stellt Rousseau die Frage, ob ein gegebenes Zusammenleben von Menschen ein sozialer Verein ist, auf die Schneide eines reinen Begriffs, und erklärt, was diesen Begriff nicht erfüllt, nicht für einen schlechten sozialen Verein, sondern für gar keinen. Der Zeichner mag von mehr oder minder guten, nämlich gut gezeichneten Geraden und Kreisen reden, der Mathematiker muß sich das verbieten. So darf und muß der Politiker mit einem Mehr und Weniger von sozialer Einheit rechnen, der Philosoph des sozialen Lebens hat die Pflicht seinen Begriff rein zu erhalten. Aber sobald er selbst nicht mehr philosophieren, sondern auf eine Frage der Politik Antwort geben soll, darf er sich ruhig gestatten, was er als Philosoph sich verbieten mußte.

Der Einwand allenfalls bleibt bestehen, daß Rousseau nicht ausdrücklich diesen formalen, methodischen Unterschied gemacht hat. Er hatte Recht, als Theoretiker, auf der Reinheit der Begriffe zu bestehen, aber er hat nicht auch den methodischen Übergang aufgezeigt von der reinen Theorie zur Erfahrung. Seit Kant wissen wir, daß Ideen freilich rein erdacht sein wollen, daß sie der Erfahrung nicht zu entnehmen, sondern in voller Unabhängigkeit als Richtmaß ihr gegenüberzuhalten sind, daß sie aber darum nicht minder nötig haben auf Erfahrung wiederum bezogen zu werden, wenn sie zu rechtschaffener Erkenntnis taugen sollen. Ideen bezeichnen nicht Objekte der Erfahrung, aber unendliche Aufgaben für Erfahrung; eine Idee bezeichnet gleichsam den unendlich fernen Punkt, der die Richtung des Weges, den Erfahrung zu nehmen hat, voraus bestimmt, der aber selbst nicht auf diesem Wege, oder auf irgendeinem andern, erreicht, nicht selber in Erfahrung gebracht werden kann. Es ist nicht schwer und vielleicht auch nicht ganz unberechtigt, diesen Sinn der „unendlichen Aufgabe" der Rousseauschen Idee des sozialen Vereins (die genau die Platos ist) unterzulegen; aber Rousseau selbst fehlte doch, wie es scheint, die volle methodologische Klarheit darüber, daß überhaupt nur dies der brauchbare Sinn dieser oder irgendeiner reinen Idee sein könne; sonst würde er, wenn nicht eine ausdrückliche

methodologische Festsetzung in diesem Sinne gegeben, doch auf den möglichen, positiven und nicht bloß kritischen, Gebrauch, der sich von seiner Idee machen lasse, nachdrücklicher hingewiesen, und namentlich die Frage aufzuwerfen nicht unterlassen haben, wie dieser Gebrauch methodisch einzuleiten sei.

Nachdem dies zur Klarheit gebracht ist, sind wir vorbereitet, die Theorie Rousseaus in ihren Grundzügen zu verstehen. Es wäre fast nur noch nötig ihre Kernsätze kurz in Erinnerung zu bringen, wenn nicht die vielverbreiteten Mißverständnisse noch hier und da eine erläuternde Zwischenbemerkung nötig erscheinen ließen.

Vom „Gesellschaftsvertrag" handelt Rousseaus Buch. Dieser Ausdruck ist, wie man weiß, ein altes Inventarstück der Staatstheorien. Aber sonst diente die Fiktion eines ursprünglichen Vertrags, durch den der soziale Verband entstanden sei, gewöhnlich dazu den gegebenen sozialen Zustand, wie er nun war, zum Scheine zu rechtfertigen; die Theorie war der oft nur zu gehorsame Diener des jeweiligen Machthabers. Rousseaus Absicht ist eher die entgegengesetzte. Der soziale Vertrag hatte für ihn diese Bedeutung: ein sozialer Verein besteht, seinem Begriff zufolge, nur, wofern jedes seiner Glieder darin einwilligen kann; d. h. wenn wirklich die Willen Aller, inhaltlich genommen, übereinkommen, sich sachlich miteinander „vertragen". Das wird dann der Fall sein, wenn der „Vertrag" eben dies zu seinem Inhalt hat: daß Alle, daß der Verein als solcher ebenso für jedes seiner Glieder einzustehen habe, wie von jedem Gliede verlangt wird, daß er für ihn einstehe. Nur so hat ein sozialer Verein Sinn, nur so also besteht er wirklich; ein sich so nennender Verein, der diese Bedingung nicht erfüllt, ist keiner, ist null und nichtig.

Es wird also nicht etwa als geschichtliche Hypothese aufgestellt: es hat einmal, wer weiß wann, sich begeben, daß Menschen in den sozialen Verein, und zwar unter der eben formulierten Bedingung, eintraten und aus solcher Ursache gibt es ihn nun. Wir hörten ja schon: es gibt ihn nicht, hat ihn vielleicht nie gegeben. Schon deshalb kann gar nicht von einem geschichtlichen Anfang seines Bestandes bei Rousseau die Frage sein. Die erzählende Form, in der er den Gedanken

des Sozialkontraktes in seiner ersten Schrift einführt, hat darüber irreführen können; dort spricht er in der Tat von „Hypothese"; aber er versteht darunter ersichtlich gar nicht eine etwa ernst zu nehmende Annahme über etwas, das irgendeinmal sich wirklich ereignet habe, oder auch nur sich ereignet haben könnte; sondern er versteht den Ausdruck „Hypothese" einfach nach dem Wortsinn: setzt einmal, es hätte sich so ereignet (es soll darum gar nicht sich ereignet haben!), so sind das und das die Folgen. Ganz so verfährt Plato im „Staat", und es ist sicher das einfachste, anzunehmen, daß Rousseau dies altbekannte Vorbild vor Augen stand. In der Hauptschrift übrigens, dem Contrat social, ist es völlig klar, daß von jeder Frage nach dem Faktum bewußt abgesehen, daß rein theoretisch nur die Bedingungen dafür aufgestellt werden sollen, daß ein sozialer Verein, seinem reinen Begriff nach, besteht. Die Grundbedingung dafür also ist: daß jedes seiner Glieder in ihn muß frei eingewilligt haben und fortdauernd einwilligen können. Dies Können oder Nichtkönnen aber ist schlicht so zu verstehen, daß man mit freiem Willen nur bejahen kann, was Sinn hat, nicht, was keinen hat. Ein „Vertrag", durch den einseitig der eine Kontrahent bestimmt, was der andre sich gefallen lassen muß, hebt den Sinn des Sichvertragens auf; das heißt: bloßer Zwang, bloße Gewalt, bloße Obmacht schafft nicht Recht. Was ich nicht wollen, worein ich nicht in freier Erwägung mit Sinn willigen kann, dazu kann ich nicht rechtlich gebunden, sondern eben nur gezwungen sein. Es kann sein, daß ich nicht bei Vernunft bin und so in etwas willige, worein ich bei gesunder Vernunft nicht hätte willigen können — aber auch Unvernunft schafft nicht Recht. Sondern Sinn hat eine Vereinigung, aus der gegenseitige Rechte und Pflichten fließen sollen, nur, sofern beide Teile mit heiler Vernunft, mit in sich selbst einstimmigem Wollen in sie eintreten können.

Wer nun freilich meint von Tatsachen aus eine solche Theorie anfechten zu können, hat gegen sie leichtes Spiel. Man müßte ja vom Leben sehr wenig Ahnung haben, um nicht zu sehen, daß weit die meisten Vereinbarungen geschlossen werden, zwar nicht ohne ein gewisses Maß beiderseitigen Interesses der sich Vertragenden, aber doch aus äußerst ungleichem

Interesse. Und zwar hat im allgemeinen der, der den Vorteil der Lage auf seiner Seite hat, das stärkere Interesse, diese ihm vorteilhafte Lage vom Andern, Benachteiligten, anerkannt, nicht ferner bestritten zu sehen; dieser aber, eben im Bewußtsein seiner schwächeren Position, wird sich, um nicht noch weiter geschwächt zu werden, zu dieser Anerkennung allerdings bereitfinden lassen, aber nur, weil er muß. Gewalt schafft nicht Recht, Unvernunft schafft nicht Recht — so könnte man versuchen Rousseau zu parodieren — aber Schwäche, Feigheit, vor allem Trägheit des Geistes und Willens schafft Recht, alle Tage; es gibt fast kein andres.

Aber nach allem schon Gesagten versteht man schon, warum ein solcher Einwand Rousseau ganz und gar nicht träfe. Wie? Rousseau, derselbe Rousseau, der in der Abhandlung vom „Ursprung der Ungleichheit" genau auf diese alltäglich sich aufdrängende Beobachtung die schroffe These gestützt hatte, daß der soziale Zustand, wie er in der Regel ist und nur sein kann, wirklich die Ungleichheit nur steigert, nur dem Machthaber immer neue Machtmittel in die Hand gibt, den Ohnmächtigen vollends entwaffnet — derselbe Rousseau sollte kaum ein paar Jahre später gegen diese offenkundige Tatsache, die eine traurige Empirie ihm täglich, stündlich vor Augen führen mußte, sich wie mit Willen blind gemacht und die unglaubliche Behauptung aufgestellt haben: Verträge würden wirklich aus reiner Vernunft, aus gleichem Interesse der Beteiligten, zur Stabilierung dieser Gleichheit geschlossen? Nein: Vernunft und Wirklichkeit sind für Rousseau, wie nur je für Plato oder Kant, geradezu ausschließende Gegensätze. So ist es vernünftig, das heißt schon fast: so ist es nie und nimmer wirklich; so ist es wirklich, das heißt schon fast: so ist die Unvernunft. Unvernunft schafft kein Recht: das heißt beileibe nicht, daß wirklich Menschen nicht unvernünftig genug wären, etwas, das sie Recht nennen und wodurch sie sich gebunden halten, anzuerkennen, was wirklich keine Vernunft hat, sondern es will besagen, was ewig wahr ist: Unvernunft schafft kein sinnvolles Recht, weil Unsinn nicht Sinn gebären kann, sondern nur immer wieder Unsinn.

Dem vorigen gerade entgegengesetzt ist das andere Miß-

verständnis: in dem Gedanken des Sozialkontraktes komme deutlich der Individualismus, der flache Liberalismus Rousseaus zum Vorschein. Der Einzelne solle sich vertragen, solle in den sozialen Verband überhaupt nur eintreten, weil und sofern er, als Einzelner, es für sich vorteilhaft findet; also natürlich auch an ihm festhalten nur, solange er seine Rechnung, seine Privatrechnung dabei findet. Dem sozialen Verein als solchem, dem Zusammenschluß der Kräfte werde also ein selbständiger Wert von Rousseau überhaupt nicht beigelegt. Wenn man einen Preis darauf setzte, das Äußerste von möglichem Mißverstand Rousseaus zu leisten, diese Ansicht würde den Preis davontragen. Hier ist einfach alles auf den Kopf gestellt. Rousseau erklärt ganz im Gegenteil: ein sogenannter „Vertrag", in dem der eine oder der andere Teil oder beide nur ihren Sondervorteil suchen, ist keiner, schafft kein Recht. Der ganze Sinn des sozialen Vereins ist vielmehr, daß ein jeder sein Sonderinteresse schlechthin und ohne Einschränkung unterordne dem Gemeininteresse. Das Gemeininteresse zu stabilieren, gegen jedes Sonderinteresse, das, einzig das ist der Sinn des „sozialen Vertrags". Denn, da die Sonderinteressen als solche stets und unvermeidlich gegeneinander sind, so kann keiner bei heiler Vernunft dem Andern dessen Sonderinteresse, das im allgemeinen ja gegen ihn ist, zugestehen wollen, sondern was er, was beide Teile gemeinsam wollen können, ist genau nur das, worin beider Interessen wirklich und notwendig miteinander eins sind. Also ist der ganze und alleinige Sinn des sozialen Vereins eben die Vertretung des Gemeininteresses, und schlechterdings nicht die des Sonderinteresses, sei es des Einen oder des Andern, oder auch das zufällig einmal zusammentreffende beider Kontrahenten. Denn das Sonderinteresse wirkt, als solches, mit absoluter mechanischer Notwendigkeit dissoziierend, Gemeinschaft aufhebend. Mögen die Sonderinteressen vorübergehend im Gleichgewicht sein, so ist doch dieses Gleichgewicht ein sehr labiles, jeden Augenblick erschüttertes. Nur das wirklich und innerlich gemeine Interesse wirkt vergemeinschaftend. Das ist, was Rousseau sagen will; er sagt es in der schroffen Form: eine nicht auf wirkliche, innere Willenseinheit gegründete Gemeinschaft ist keine; denn wie

sollte, was seiner Natur nach auf die Gemeinschaft als Sprengstoff wirkt, eben das sein, was Gemeinschaft konstituiert?

Rousseau erklärt den „politischen Körper" (bereits in der dem C. S. vorausgehenden Abhandlung über Staatsökonomie) ganz nach der Analogie eines organisierten, lebenden Körpers; er hat wie dieser ein „dem Ganzen gemeinsames Ich" (le Moi commun au tout), eine wechselseitige (reziproke) Empfindung, eine innere Korrespondenz aller Teile. Es ist ein „moralisches Wesen, d. h. eine Person, die einen Willen hat"; und dieser Gemeinwille (volonté générale), der stets nach der Erhaltung und Wohlfahrt des Ganzen und (damit) jedes Teils strebt, ist die Quelle der Gesetze, ist für alle Glieder des Staats, in Beziehung aufeinander und auf ihn, die Regel des Rechts und Unrechts. Der Gemeinwille ist jederzeit notwendig auf seiten des Gemeinwohls; mit ihm liegt in ewigem Streit der Sonderwille Einzelner oder einzelner Gruppen; aber dieser ist eben nicht sozialer, sondern antisozialer Wille; sozialer Wille ist nur der Gemeinwille. Ganz diese Erklärungen werden dann wiederholt im Contrat social.

Wie aber dieser „soziale Wille" überhaupt möglich sei, wie er zustande kommen könne, hat Rousseau doch nicht ganz unterlassen können zu fragen. Seine Antwort fußt auf der Psychologie der Engländer; sie beruht auf einer einfachen mechanischen Analogie. Neue Kräfte lassen sich freilich nicht schaffen, aber den vorhandenen läßt sich eine neue Richtung geben; es ist also möglich, den Kräften der Einzelnen, die zu einem sozialen Verbande zusammentreten, die neue Richtung zu geben auf dessen Erhaltung, statt daß sie bis dahin nur auf die Erhaltung des Einzelnen selbst zielten. Rousseau ist sich ganz klar darüber, daß dies eine totale Umwandlung bedeutet. Nichts ist weniger seine Meinung, als daß diese Tendenz auf Gemeinschaft, in einer Stärke zumal, daß sie jeder partikularen Tendenz notwendig die Wage hält, von selbst da wäre. Sie ist „natürlich", das will keineswegs sagen, sie ist ohne weiteres, naturnotwendig, da, sondern, wenn Gemeinschaft bestehen soll, so kann sie es, natürlicher- d. h. gesetzmäßigerweise, nur auf Grund eines Gemeinwillens, der stärker ist als jeder Partikularwille.

Nur das so konstituierte Gemeinwesen erfüllt die Bedingung:

daß in seinen Bestand und in alle Pflichten, die es auferlegt, jedes seiner Glieder mit Freiheit muß einwilligen können. Denn: ein entwickeltes menschliches Leben, ein Leben überhaupt, das den Namen eines menschlichen verdient, fordert diese Vereinigung der Kräfte. Nur durch sie ist der Mensch Mensch, da nur durch sie alles, was den Menschen zum Menschen macht, sich hat entwickeln können und sich ferner entwickeln kann. Also empfängt jeder von der Gemeinschaft, wie schwere Verpflichtungen sie ihm auch auferlegen mag, so viel und mehr zurück als er ihr gibt; folglich kann er aus eigner Vernunft, aus eignem Willen sich ihr geben, ja ganz in ihr aufgehen. Kaum Einer vor Kant hat so bestimmt und ausdrücklich den Gedanken der Autonomie verfochten: daß ein Vernunftwesen mit freiem Willen nur einem Gesetze unterworfen sein kann, das es sich selbst vorgeschrieben hat. Und das ist Rousseaus Begriff der bürgerlichen Freiheit. Freilich ein ganz andrer als der des landläufigen, gerade damals von den Besten und Weisesten eifrig verfochtenen „Liberalismus". Und daß diese Freiheit unterschiedslos jedem Gliede des Gemeinschaftswesens zusteht, daß keiner zuletzt dem andern, alle allein dem Gesetze der Gemeinschaft zu Gehorsam verpflichtet sind, der Gemeinschaft, der ein jeder mit allen andern zu gleichen Rechten angehört, deren Wille seinen eignen, freien Willen als integrierenden Bestandteil miteinschließt, mithin auch sein eigner freier Wille sein kann und vernünftigerweise sein muß: das ist sein Begriff der bürgerlichen Gleichheit. Diese muß darum nicht auch absolute Gleichheit des Besitzes und der Macht, der Befehlsbefugnis sein. Eine Tendenz zwar auf Ausgleichung dieser, überhaupt vielleicht nicht vermeidlichen Ungleichheit muß obwalten, da sie sonst zur Auflösung der Gemeinschaft unentrinnbar führen müßte. Jeder soll leben, keiner sich bereichern; Reiche und Arme darf es nicht geben, so wenig wie Herren und Sklaven. Rousseau weiß zu gut aus seinem Plato, daß man dann nicht einen Staat hätte, sondern zwei, die in unaufhörlichem Kriege miteinander leben, schlimmer, für den Bestand der Gemeinschaft bedrohlicher als jeder äußere Krieg. Gerade weil die Tendenz der Dinge der Gleichheit entgegen ist, sagt er, muß die Tendenz des Gesetzes, des Rechtes auf

Gleichheit gehen. Warum? Weil Gemeinschaft bestehen muß, wenn Menschheit bestehen soll, Gemeinschaft aber nur mit Gleichheit bestehen kann.

Es ist sehr zu beachten, daß hier einmal ein empirisch brauchbarer Sinn der reinen Idee des Rechts durchblickt: hier einmal spricht Rousseau von „Tendenz", d. h. die Idee wird zum Richtpunkt eines Weges, wenn auch zu unendlich fernem Ziele; sie erhält den Sinn einer Methode: das Leben des Menschen menschlicher zu gestalten durch Stärkung des Sinns der Gleichheit, und damit der Gemeinschaft. Es kann nicht die Rede davon sein, den Staat, wie er in der Idee sicher und rein gezeichnet worden, etwa von heut auf morgen in die Wirklichkeit einzuführen, eine Wirklichkeit, die in allem fast das volle Gegenteil von ihr darstellt; aber schrittweis ihr näher zu kommen, gegen die natürliche Tendenz zur Ungleichheit, Ungemeinschaftlichkeit die doch auch vorhandene, wenn noch so schwache Tendenz zur Gleichheit, zur Gemeinschaft zu stärken, das ist keine unmögliche Aufgabe; das ist so möglich, wie es notwendig ist, wenn die gesellschaftliche Ordnung, wenn überhaupt die Menschheit, wenn irgendetwas, das ein menschliches Leben zu heißen verdient, bestehen und ferner sich entwickeln soll.

Es ist hier nicht beabsichtigt, es würde auch die Aufmerksamkeit von der Hauptsache zu sehr ablenken, hier weiter ins Einzelne zu verfolgen, wie aus der entworfenen Grundidee des sozialen Vereins nun die Hauptbegriffe des sozialen Lebens für Rousseau sich neu bestimmen. Nur das Unerläßlichste davon, nur was zur weiteren Klärung des Hauptpunktes beitragen kann, ist noch in Kürze anzudeuten.

Auf welche Weise der Gemeinwille sich ausspricht, was sein legitimer Ausdruck sei, das vor allem mußte sich als nächste, vielleicht schwerste Frage für den ganzen weiteren Aufbau der Sozialtheorie aufdrängen. Der Gemeinwille deckt sich nicht mit dem Willen Aller, einzeln genommen; nicht mit einer bloßen Summe der Einzelwillen, diese mögen nun wollen was immer. Eine solche Summierung des Heterogenen wäre überhaupt ein mathematischer Unsinn. Sondern alle sich entgegenstehenden, also wie Plus und Minus einander aufhebenden Partikularwillen müssen außer Rechnung gestellt werden, damit

das übrig bleibe, worin alle dasselbe wollen. Eine rohe Majorisierung liegt daher der Absicht Rousseaus himmelfern. Diese kommt aber gemeiniglich dadurch heraus, daß nicht die Einzelnen, sondern die Parteien sich gegenübertreten und dann die augenblicklich stärkere die Entscheidung in Händen hat. Gäbe es keine Parteien, so würde der Gemeinwille klarer zum Ausdruck kommen. In den Parteien kommen eben entfernt nicht alle wirklichen Überzeugungen, sondern in der Regel nur die ganz Weniger zum Wort. Siegt dann eine Partei, so wird gerade so am wenigsten der herauskommende Beschluß der reine Ausdruck des Gemeinwillens sein. Deshalb ist Rousseau ein erklärter Gegner der Volksvertretungen, wenigstens für einschneidende Fragen; Referendum und direkte Volksabstimmung würde seinen Forderungen eher entsprechen; daß aber schließlich auf keinem angebbaren Wege der Gemeinwille absolut rein zum Ausdruck kommen würde, ist ihm völlig klar. Jede Art Abstimmung kann trügen; „was dem Willen die Allgemeinheit gibt", sagt er, „ist nicht sowohl die Zahl der Stimmen, als das Gemeininteresse, das sie eint". Es können sehr viele, es kann die große Mehrheit in einer Täuschung darüber befangen sein, besonders eben durch die Bevormundung der Partei darüber in Täuschung erhalten bleiben, was das gemeine Interesse fordert. Rousseau wünscht deshalb eine Instanz, die in voller Unabhängigkeit die Gesetze vorbereitet und ausarbeitet, um sie dann mit klarer, jedem verständlicher Begründung der Gesamtheit zu direkter Abstimmung vorzulegen.

Daß nicht die Regierungsform über den Charakter einer sozialen Ordnung entscheidet, wußte Rousseau. Eine Demokratie, die ihren Begriff rein erfüllte, wäre allerdings der reinste Ausdruck der wahrhaft sozialen Verfassung; denn ihr Begriff ist, daß keiner herrscht, kein Einzelner und keine Gruppe, sondern allein das Gesetz. Aber die äußere Form der Demokratie garantiert das keineswegs, und an sich ist dasselbe möglich auch unter einer anderen Staatsform. Eine reine Demokratie wäre am ehesten möglich für kleine Gemeinwesen; eine Aristokratie vielleicht angemessener für größere; aber selbst die Form der Monarchie verwirft Rousseau nicht unbedingt, obgleich die Gefahr des Verderbs der sozialen Verfassung bei ihr allerdings

am größten sei. Ein kleines Gemeinwesen braucht wenig Regierung, ein größeres im Verhältnis mehr; in sehr großen ist sehr viel Regierung nötig, da müßten nach Möglichkeit alle an regierenden Funktionen teilhaben. Eine höchst entwickelte Dezentralisation wäre danach die Forderung gerade für große Gemeinwesen.

Das alles sind aber für Rousseau nicht mehr Fragen der ursprünglichen Konstitution des sozialen Lebens, sondern Erwägungen und Ratschläge für ein schon bestehendes soziales Leben. Er selbst unterscheidet sie bestimmt von den Grundfragen, wie wir sagen würden: der Sozialphilosophie, als solche der „Politik". Daß Rousseau auf solche Fragen immerhin eingeht, daß er Prinzipien für ihre Behandlung aufzustellen sich bemüht, bestätigt das zu Anfang Gesagte: daß er der um die Dinge der Wirklichkeit unbekümmerte Ideologe doch wohl nicht war, zu dem man ihn hat stempeln wollen.

Darum konnte er auch nicht wohl unterlassen, nach der wirtschaftlichen Grundlage des Staats zu fragen. Sehr zu beachten aber ist, daß er auch die Frage der Eigentumsordnung nicht als eine oder gar die Grundfrage des sozialen Lebens, sondern als eine bloße Frage der „Politik" ansieht. Zwar ein Zug zum Kommunismus ist bei ihm nicht zu verkennen. Berühmt ist der Satz aus der Abhandlung vom Ursprung der Ungleichheit: „Der Erste, der ein Stück Land absteckte und sich herausnahm zu erklären: das gehört mir, und Leute fand, einfältig genug es zu glauben, war der wahre Begründer der bürgerlichen Gesellschaft. Wie viele Verbrechen, wie viele Kriege und Morde, wieviel Elend und Schrecken hätte der dem Menschengeschlecht erspart, der die Pfähle ausgerissen, die Gräben zugeschüttet und seinen Genossen zugerufen hätte: Hütet euch diesem Lügner zu glauben! Verloren seid ihr, wenn ihr vergeßt, daß die Früchte allen gehören und der Boden keinem!" Aber das ist wieder nur ein hyperbolischer Ausdruck der Gefahren, die der soziale Zustand mit sich bringt, wenn er nicht seinen reinen Begriff erfüllt, oder wenigstens ihm nahezukommen strebt. Denn unmittelbar darauf wird doch erklärt, daß der Überschritt zum sozialen Leben eine unausweichliche Notwendigkeit war, und mit ihm — das Privateigentum. Und so hat Rousseau

in allen seinen Schriften, mit besonderem Nachdruck im Contrat social, das Eigentumsrecht behauptet. Einen Kommunismus der Gesellschaft konnte er schon deshalb nicht lehren, weil die Gesamtheit ihm gar nicht Träger von Rechten, nicht eine Person mit subjektiven Rechten neben und gegenüber den Einzelnen, sondern nur der alleinige Schöpfer alles objektiven wie subjektiven Rechtes ist. Aber untergeordnet bleibt eben damit das Eigentum der Suveränität des Gemeinwillens; er allein hat zu verfügen, wieviel Recht auf Besitz jedem Gliede des Gemeinwesens zusteht und nach welchen Normen; in diesem Sinne ist aller vorhandene Besitz sein. Ein Eigentumsrecht vor oder unabhängig von dem Rechte überhaupt, das nur durch den Gemeinwillen konstituiert wird, gibt es nicht; es ist durch den Grundbegriff des sozialen Lebens, wie Rousseau ihn aufgestellt hat, völlig ausgeschlossen.

Da aber — wie dem Platoniker nicht verborgen bleiben konnte — der Hunger nach Besitz und nach der Macht, die er verleiht, die gefährlichste aller Krankheiten des sozialen Körpers ist, so empfiehlt seine Politik allerdings die größtmögliche Ausgleichung des Besitzes. Er lobt oftmals die lykurgische Verfassung, er schreibt in seinem Verfassungsentwurf für Korsika vor, das Privateigentum nach Möglichkeit zu beschränken, da es ganz aufzuheben nicht möglich sei. Er fordert schon früher (in der Économie politique) eine scharfe Eingrenzung des Erbrechts. Das Gemeineigentum soll so groß, das Privateigentum so gering sein wie möglich. Selbst ein scheinbar schroffer Ausdruck des Kommunismus findet sich einmal in der Verfassung für Korsika: „Der Staat sollte alles haben, und jeder Einzelne seinen Anteil an den gemeinen Gütern nur im Verhältnis seiner Dienste.“ Aber das ist jedenfalls nur das fernste Ideal; in der Wirklichkeit wird es immer nur ein Mehr oder Weniger der Annäherung zu diesem Ideal geben.

Aber noch immer sehen wir vielleicht wohl ein Ziel, aber keinen Weg. Wir suchen nach einer Anweisung für soziale Arbeit, nicht für das müßige Spiel sozialer Träume. — Indessen wir sind schon mitten auf dem Wege. Es ist wahrlich der sozialen Arbeit ein gewaltiges Stück damit aufgegeben, daß die Wirtschaftsordnung dem Ideal einer Ausgleichung der schrof-

fen, das soziale Leben beständig mit Auflösung bedrohenden wirtschaftlichen Ungleichheiten, die öffentlich-rechtliche Verfassung, aus gleichem Grunde, dem Ideal einer gleichheitlichen Teilnahme Aller an den regierenden Funktionen zustreben müsse. Aber doch ist das Gefühl im Recht, daß der letzte und stärkste Hebel des Fortschritts des sozialen Lebens mit dem allen noch nicht getroffen ist. Wie soll der Wille der Menschen dazu gebracht werden, das alles durchzusetzen, wenn doch, wie Rousseau so gut weiß, eine dem allen entgegengesetzte Tendenz im sozialen Leben, wie es wirklich ist, übermächtig ist? Kann der Staat mehr als allenfalls dem völligen Auseinanderfall wehren, die äußersten Differenzen schlichten, den inneren sozialen Krieg wenigstens mäßigen und in den Grenzen des Erträglichen halten? Kann er mehr sein als allenfalls Friedensstifter?

Ja, er kann und er muß mehr als das leisten, sonst ist es um ihn ein erbärmlich Ding. Er muß bis ins Innere dringen, sich des Willens bemächtigen, er muß über die Herzen regieren, sonst ist er stets bedroht und sein Friede nur ein papierner Friede, den jeder wieder zerreißt, sobald sein Interesse es ihm anrät. Auf die soziale Gesinnung kommt alles an; eine Sache, von der freilich Politiker gewöhnlich nichts wissen wollen, von der aber der Erfolg aller andern Maßregeln zuletzt allein abhängt.

Also ist die letzte, größte, schließlich entscheidende Frage des sozialen Lebens die der sozialen Erziehung.

Es ist nicht genug, den Bürgern zu sagen: Seid gut! — man muß sie lehren es zu sein. Man muß erst Bürger bilden (former des citoyens), ja Menschen bilden, denn auch zum Menschen wird man nicht geboren, sondern gebildet. So fließt das soziale Ideal für Rousseau geradezu zusammen mit dem sittlichen. Zwar will seine Sozialphilosophie sich der Methode nach nicht auf eine schon vorausgesetzte Ethik stützen, sie will ganz auf eignem Grunde bauen; sie fragt nur nach den Bedingungen des Bestandes eines sozialen Lebens als solchen. Aber die Idee des sozialen Lebens deckt sich inhaltlich fast mit der reinen Idee des Sittlichen. „Wollt ihr, daß der Gemeinwille vollkommen sei, so sorgt, daß alle Einzelwillen sich auf ihn beziehen; da nun Tugend nichts ist als Übereinstimmung

des Einzelwillens mit dem allgemeinen, so läßt sich diese Forderung in das eine Wort fassen: Sorgt, daß Tugend regiert." Nur ein Unterschied bleibt, der in diesem Ausspruch sich etwas zu verwischen droht, sonst aber von Rousseau bestimmt festgehalten wird: der soziale Wille findet sein Ziel in bestimmter, geschlossener, menschlicher Gemeinschaft; die sittliche Forderung besteht fort über jede solche Schranke hinaus; sie gilt von Mensch zu Mensch, und nicht bloß unter Rechtsgenossen. Aber das beiderseits bestimmende letzte Gesetz ist allerdings das nämliche: Unterordnung des Sonderwillens des Einzelnen unter das, was gemeinsamer Wille Aller sein kann und vernünftigerweise sein muß. Nur wie weit diese Allheit sich erstreckt, ist verschieden. Die Sozialphilosophie braucht es aber nicht zu scheuen, in letzter Instanz sich der Ethik in dem Sinne unterzuordnen, daß sie anerkennt: das Gesetz der Unterordnung unter den Gemeinwillen gilt für eine gegebene begrenzte menschliche Gemeinschaft nur, sofern diese einen Versuch darstellt, in ihren Grenzen die in sich allgemeine sittliche Forderung zu erfüllen, insoweit dies unter den gegebenen Bedingungen möglich ist.

Himmelweit aber ist Rousseau davon entfernt, irgendwelche vermeintlich allgemein vorhandene sittliche Qualität der rechtlich Verbundenen schon vorauszusetzen und auf den Grund dieser gutgläubigen Voraussetzung den sozialen Verein etwa bauen zu wollen. Ihn schuf die Not, richtiger: der Zwang der Entwicklung, als deren Treiber die wachsende Einsicht und namentlich der Fortschritt der Technik wenigstens im allgemeinen erkannt ist. Aber dauernd sich fest gründen und seiner idealen Forderung gemäß sich entwickeln kann er nur, wenn er sich zugleich tief einwurzelt in die Gesinnung seiner Glieder, und zwar aller. Daß der tatsächliche Bestand eines sozialen Lebens, auch in unvollkommener Form, selbst ein Gemeininteresse gründet, wird nicht übersehen. Aber dies Interesse würde viel zu schwach bleiben gegen das nicht nur fortwirkende, sondern gerade durch das soziale Leben vielseitig gesteigerte Sonderinteresse der Einzelnen oder Gruppen, wenn nicht die Gemeinschaft selbst um die Pflege des Gemeingeistes in seinen Gliedern ernstlich und allgemein bemüht wäre.

Immer wieder ist es die Spur Platos, der Rousseau folgt. Nicht so bestimmt zwar wie dieser erklärt er die sozialen Ordnungen selbst für nichts andres als eine Veranstaltung der Erziehung; aber doch liegt diese Auffassung durchaus in der allgemeinen Richtung seines Gedankens. Jedenfalls, daß zu den grundwesentlichen Funktionen des sozialen Lebens die soziale Erziehung gehört, kommt voll und stark, in der Économie politique besonders, und dann wieder in den Betrachtungen über die Verfassung Polens, zum Ausdruck. Weiß er doch sehr wohl, daß der Wille der Einzelnen keineswegs von selbst die Richtung auf das Gemeininteresse nimmt; er gebraucht einmal den starken Ausdruck, man müsse den Menschen „denaturieren"; er will sagen: seinem Willen eine Richtung erst geben, die er von selbst, bloß seiner Natur nach, als Einzelner, keineswegs nehmen würde. Man muß sie ihm geben — vielmehr die Gemeinschaft muß sie ihm geben, indem sie ihn in ihren Dienst nimmt und durch die tätige Anteilnahme an ihr zur Gesinnung für sie erzieht.

Der Staat darf darum die Erziehung nicht den Vätern überlassen, sie ist eine Angelegenheit, ja die Hauptangelegenheit des Staats. Auch nicht als ein besonderes Berufsgeschäft, das jeder lernen kann, darf sie angesehen werden; sondern gerade die Besten, die im sozialen Leben selbst Erprobtesten sollten erziehen (wieder ein ganz platonisches Motiv); denn nur die können zu sozialer Gesinnung wirksam erziehen, die selbst mit Leben und Tat sie bewährt haben. Somit fordert Rousseau in ganz platonischer Schroffheit: Erziehung durch Gemeinschaft zur Gemeinschaft, gemeinsame und gleiche Erziehung vom frühsten Stadium an, unentgeltlich, wenn es sein kann, für alle und auf allen Stufen; jedenfalls Freistellen für die Befähigten; Erziehung nach den Maximen des Gemeinwillens; nationale Erziehung, Erziehung vor allem zur Vaterlandsliebe, selbst nicht ohne einen gewissen Schein von Chauvinismus: er empfiehlt den Polen sorgliche Pflege ihrer nationalen Besonderheiten (soweit sie nicht allzu fehlerhaft sind) in Sprache, Kleidung, Sitten und Bräuchen, in allem. „Die Erziehung soll der Seele jedes Einzelnen die nationale Form geben, soll ihre Meinungen, ihren Geschmack so lenken, daß sie Patrioten sind aus Neigung, aus Leidenschaft, aus Notwendigkeit. Das Kind

soll, wenn es seine Augen öffnet, das Vaterland sehen und bis zu seinem Tode nichts als das Vaterland. Ein echter Republikaner hat die Liebe zum Vaterland, das heißt zum Gesetz und zur Freiheit, mit der Muttermilch eingesogen; diese Liebe macht sein ganzes Dasein aus, er sieht nur das Vaterland, lebt nur für es, ist nicht für sich allein; hat er kein Vaterland mehr, so ist er überhaupt nicht mehr. Ein abscheuliches Sprichwort: Wo mir wohl ist, da ist mein Vaterland! Man muß es umkehren und sorgen, daß ein jeder von Herzensgrund sagen kann: Wo mein Vaterland, da ist mir wohl!" Denn die engere Gemeinschaft ist die allein wahrhafte; der Mensch ist einmal nicht gemacht, die ganze Menschheit mit gleicher Liebe zu umfassen. Das Schwinden der nationalen Besonderheiten ist ein Haupthindernis der kräftigen Entwicklung des Gemeinsinns. Das Christentum selbst beschuldigt er, daß es durch Niederlegung der heilsamen Schranken von Nation und Vaterland in Wahrheit mehr individualisierend als sozialisierend gewirkt habe! Die einseitige Pflege von Wissenschaft und Kunst hatte er in seinen ersten Schriften angeklagt, daß sie, wie einst das sinkende Rom, so jetzt die modernen Völker entnerve; später würdigt er Wissenschaft und Kunst (und eine eigene bürgerliche Religion) als Faktoren nationaler Erziehung, allerdings indem sie selbst sich eine Art Nationalisierung gefallen lassen müssen.

Daß Rousseau bei dem allen als der typische Individualist der Erziehungslehre berufen ist und durch fast alle Darstellungen der Geschichte der Pädagogik geht, verdankt er offenbar seinem Erziehungsbuch, dem „Émile" — vielmehr er verdankt es der Oberflächlichkeit der Leser dieses Buches. Denn ganz klar ist doch auch in ihm gesagt: daß er bloß für jetzt auf die individuelle Erziehung sich beschränken wolle; nicht ohne die schneidende Begründung: es gibt zurzeit keine Nation, also kann es keine nationale Erziehung geben; will man nationale Erziehung, so schaffe man erst eine Nation. Wünscht man aber eine Abhandlung über soziale Erziehung, so lese man Platos „Staat" — überhaupt die schönste Abhandlung über Erziehung, die je geschrieben worden! — So verweist er auch sonst den, der an der Möglichkeit sozialer Erziehung zweifeln wollte, stets auf seine Alten. Von der Wirklichkeit gilt auf die Möglich-

keit ein sicherer Schluß; nun, die Alten hatten eine soziale Erziehung, es gab sie in Sparta, in Rom, bei den Persern, kurz sie hat existiert, also muß sie doch an sich möglich sein. Jedenfalls ist sie gefordert, denn ohne sie kann ein wahres soziales Leben nicht bestehen. —

Ich bin am Ende. Oder erwartet man noch die Nutzanwendung auf unsere Zeit? Der Leser wird sie selber zu ziehen wissen. Auch wären da gar zu viele Fragen aufzuwerfen, über die sich zu verständigen nicht der Raum- oder Zeitmangel das schwerste Hindernis sein möchte. Über eine Nutzanwendung aber wird nicht leicht Streit sein; es ist zugleich die, auf die Rousseau selbst sicher das größte Gewicht gelegt hätte. Darin wird gerne jeder durch die so wissenschaftlich klaren wie menschlich warmen Darlegungen des Schweizers sich bestärken lassen: daß die sicherste Überwindung alles Zweifels am Staat und seiner sittlichen Aufgabe die Arbeit an ihm und in ihm ist; sei es Arbeit um die Gesundheit, um die sittliche Gesundheit seiner wirtschaftlichen Grundlagen, um die tapfere, pflichtgetreue Durchführung des Rechtszustandes, oder um seine Durchdringung mit dem Sinn und den Kräften der wissenschaftlichen, der sittlichen, der künstlerischen Kultur, um die soziale Erziehung im höchsten, im umfassenden Sinn. An energischer Teilnahme am sozialen Leben ist empfindlicher Mangel; das sollte als die ernsteste Gefahr unseres derzeitigen öffentlichen Lebens auf allen Seiten erkannt werden. Ist das gebessert, so ist alles gebessert. Dann werden wie von selbst, aus dem Segen eigner redlicher Arbeit heraus, des Vaterlands auch alle wieder froh werden, und aus Herzensgrund sprechen können: Wo mein Vaterland, da ist mir wohl.
